

Sobre el “desencís” d'Aquino al capdavall de la seva vida

JOSEP-IGNASI SARANYANA CLOSA

UNIVERSIDAD DE NAVARRA
jjsaranyana@raed.academy

Resum: Mentre viatjava absent i desconcentrat cap a Lió per participar en el concili ecumènic convocat pel papa Gregori X, Tomàs d'Aquino patí un greu accident que li produí la mort, esdevinguda el 7 de març del 1274 a Fossanova. El seu atordiment havia començat el 6 de desembre anterior. S'apunta a dues possibles causes d'aquesta alteració: una de natural, produïda per l'esgotament total després de vint anys d'un treball excessiu, i una altra de sobrenatural, que és l'objectiu central d'aquest assaig. S'analitza, resseguint les obres de l'Aquinat: si el coneixement abstracte suposa el límit del coneixement humà, si l'arrabassament de sant Pau va traspasar aquest límit, i si es possible el coneixement de l'ésser (l'*esse*), entès a la manera aquiniana, és a dir, transcendentalment.

Paraules clau: Tomàs d'Aquino, límit mental, arrabassament paulí, *actus essendi*, transcendentalitat de l'*esse*, do de profecia.

On Aquinas' "disenchantment" at the end of his life

Abstract: While traveling absent and distracted towards Lyon, to participate in the Ecumenical Council convened by Pope Gregory X, Thomas Aquinas suffered a serious accident that resulted in his death, which occurred on March 7, 1274 in Fossanova. His stupor had begun the previous December 6. Two possible causes of this alteration are pointed out: one natural, produced by total exhaustion after twenty years of excessive work, and another supernatural, which is the central objective of this essay. It is analyzed, tracing the works of Aquinas: if abstract knowledge supposes the limit of human knowledge, if the rapture of St. Paul crossed this limit, and if knowledge of being (*esse*) is possible, understood in the Aquinas way, that is, transcendently.

Keywords: Thomas Aquinas, limit of human knowledge, Pauline rapture, *actus essendi*, transcendence of *esse*, gift (grace) of prophecy.

Preliminars

Aquino va morir el 7 de març del 1274 a Fossanova, monestir cistercenc a mig camí entre Nàpols i Roma, quan anava cap el segon concili de Lió, que havia de començar al maig d'aquell mateix any. Tomàs seia al cavall, ensopit i distret, i va patir un greu accident. Va caure després d'ensopegar amb una branca que travessava el viarany per on passava. Primer el van traslladar al castell de Maenza, on vivia una neboda seva, i més endavant, a l'abadia cistercenca esmentada. Tot fa pensar que l'accident li va produir un hematoma epidural que el va portar a la mort al cap d'un parell de setmanes.

Quan va emprendre el viatge a Lió, sant Tomàs es trobava en ple defalliment psicològic. El seu decandiment li venia d'uns dies abans, segons testimoniat el seu biògraf Bartomeu de Càpua. És complicat escatir les causes de la seva atonia. Sembla que hi van confluïr dues causes.

Sabem que el 6 de desembre tingué un èxtasi o cosa semblant mentre celebrava la missa que el va sumir en una gran confusió (Weisheipl, 1994: 366-374). El seu secretari i confessor, Reginaldo de Piperno, ens assabenta que, arran d'aquesta experiència mística, es va sentir sobtadament commogut (*commotus*) i que va patir un canvi sorprenent en la seva conducta (*mira mutatio*). Se'l veia atordit o abatut (*stupefactus*). Ja no va voler tornar a l'antiga rutina i es va negar a escriure ni una ratlla més i no va voler dictar res als seus ajudants. No s'ha de descartar, doncs, una extraordinària revelació sobrenatural que el deixà fora de joc, estordit i sense paraules, com ho va insinuar ell mateix, constret per la insistència del seu secretari.

Així, doncs, i si ens atenim als testimonis de l'època, l'Aquinat va gaudir d'una il·luminació sobrenatural altíssima el 6 de desembre del 1273. Potser va albirar la meravella de l'Ésser diví. És comprensible, doncs, que copsés tot d'una que la seva obra era com palla i no-res davant el prodigi del misteri diví, impossible de conceptuar. Aital descobriment, que tingué un origen sobrenatural, no l'abocà a l'abatiment, a la rebel·lió o a la resignació, sinó més aviat a l'atordiment, l'esglai i l'esverament, compatible, tanmateix, amb l'adoració, l'admiració i la sorpresa. A tall d'exemple, podem intuir aquest estat d'ànim llegint les teofanies de què van fruit Abraham a Canaan (Gen 15), Moisès al desert, abans i després de la sortida d'Egipte, i el profeta Elies al mont Horeb (1R 19:9-15).

Tota alta il·luminació sobrenatural suposa ensopegar d'improvís amb el límit natural del coneixement, cosa que no és el mateix que capbussar-se en l'espai angoixós de l'agnosticisme o de l'irracionalisme. Per això hem de ser molt curosos de no confondre aquest límit del coneixement, que Aquino va experimentar sobrenaturalment, amb la crítica del coneixement. En la «visió» sobrenatural, el vident s'enfronta amb l'Ésser diví i roman atònit davant el que ha entrevist, tot i que en gaudeix intensament. En la crítica moderna del coneixement, en canvi, el pensador roman en suspens, s'aboca a l'agnosticis-

me metafísic i pateix una angoixa gnoseològica que pot arribar a esdevenir psicològica. És l'angoixa que patí Immanuel Kant a les acaballes de la seva vida, testificada pel seu *Opus Postumum* inacabat, o potser també la *Sorge* (preocupació) de què ens parla l'existencialisme més o menys heideggerià, emparentat fenomenològicament amb l'angoixa o congoixa (*der Angst*) i l'esglai o pànic anguniós (*die Furcht*), que envaeixen l'esperit humà quan experimenta que no pot copsar l'ésser, que se li escapoleix entre els dits del pensament. Això seria, però, estirar molt la semàntica lèxica, perquè el significat comú de les paraules esmentades no va tan enllà.¹

*

Ara bé, el biògraf canadenc James Weisheipl, després de repassar detingudament les notícies que ens ofereixen els testimonis del procés de canonització, conclou que l'atonia de l'Aquinat també pot haver estat un esgotament total després de vint anys d'un treball excessiu i moltes nits en vetlla, pregant a la capella del convent. Seria això que ara s'anomena *surmenage*, que pot esbaltir veritablement una persona.

*

En definitiva, es podria parlar de dues causes conjuminades: l'una de natural, i l'altra, sobrenatural. D'ara ençà, però, només atendre la hipotètica causa sobrenatural de la seva commoció, i deixo per als psicòlegs la consideració i l'anàlisi d'un eventual *surmenage*.

En qualsevol cas, va copsar tot d'una que la seva obra era com palla i no res davant la meravella del misteri diví, impossible de conceptualitzar.

Algunes precisions terminològiques

Nosaltres constatem que el nostre intel·lecte coneix tot el que és fora de si mateix. Parlo de conèixer, no només de veure, olorar o sentir en general. És un fet que la intencionalitat supera la distància ontològica. Per l'abstracció, el coneixedor i el conegut, tot i ser ens diferents, es fan u, sense abandonar la seva condició diferent i real. Tot i que solament se'n coneix una còpia, en la còpia s'arriba a la cosa coneguda. Així doncs, l'intel·lecte coneix veritable-

1. «*Sorge* me parece el concepto más interesante, porque tiene dos matices: por una parte, el miedo que uno siente ante lo desconocido o amenazante para uno mismo y respecto de otras personas con quienes tenemos una relación positiva y a las que queremos ayudar (*Sorge für Jemanden*); por otra parte, la actitud de proteger a una persona querida que se encuentra en un peligro y nos preocupa (*Sorge um Jemanden*). Y con respecto a uno mismo: la experiencia de la incertidumbre del propio destino o de la vida misma. El contraste sería: *Geborgenheit*, saberse protegido por alguien que nos quiere; en el terreno religioso sería la seguridad de la filiación divina» (Comunicació de la Prof. Dra. Elisabeth Reinhardt, per correu electrònic, el dia 25 de juny del 2024).

ment, tot i que no és capaç d'atènyer directament la cosa coneguda sinó per mediacions. Vet aquí el límit del coneixement: que només supera l'alteritat *intencionalment*.

Tanmateix, i per la fe, el creient sap que, en la benaurança, la visió facial serà un coneixement sense mediacions, perquè el benaurat arribarà a la unitat amb el Conegut, sense confondre-s'hi. Per tant, malgrat que el natural és un coneixement per mediacions, hi ha un altre i definitiu coneixement que ho serà sense.

Resseguint la seva biografia, sabem que el jove Aquino havia descobert les inquietants qüestions del límit del coneixement i la dificultat de transcendir-lo, molt abans de fruir del sobtat èxtasi del 6 de desembre del 1273. Ja n'estava advertit, d'aquest problema, i havia optat per tirar pel dret, fent com un acte de fe gnoseològic i donant per suposat que l'intel·lecte està obert a tota la realitat extramental i que la coneix. No volia complicar la qüestió, ni complicar-se la vida, tot i que trobem aquí i allà senyals que la qüestió el preocupava. Ara bé, quan va gaudir de l'èxtasi esmentat experimentà que el tema del límit era indefugible, que el superava completament, i va decidir plegar.

Obviament, la meua proposta només és una hipòtesi de treball. Tot i que em sembla versemblant, no la podré provar, perquè sols sant Tomàs ens la podria confirmar. Així doncs, demano considerar les meves reflexions com un senzill exercici acadèmic, com un entreteniment o unes variacions sobre l'obra de l'Aquinat; com un homenatge a aquest gegant de la història universal de la filosofia i de la teologia, del qual ara celebrem el seu jubileu.

Com es presenta la qüestió del límit a Tomàs d'Aquino?

La qüestió del límit del coneixement havia estat encetada per Plató a *El sofista*; havia passat dels grecs al cristianisme amb sant Agustí, en comentar les «converses» cara a cara, *facie ad faciem* de Moisès amb Jahvé;² va travessar l'edat mitjana, la modernitat i la Il·lustració, i ha aterrat al segle xx amb Martin Heidegger³ i Gustav Siewert.⁴ Fins i tot ha estat tractada per pensadors

2. «I [Jahvé] cridà a Aharon i Maria: "Escolteu les meves paraules: Quan hi ha entre vosaltres un profeta, jo, el Senyor, em mostro a ell en una visió o bé li parlo en somnis. Però amb Moisès, el meu servent, no és això: [...] A ell li parlo cara a cara, no en visió oberta i no en enigmes: ell contempla la figura del Senyor"» (Nm 12:6-8a). A la Nova Vulgata, molt fidel a versió dels LXX llegim: "Ore enim ad os loquor ei, et palam et non per ænigmata et figuras Dominum videt"» (Nm 12:8a).

3. Es va situar en l'epicentre del racionalisme i també de l'empirisme, fins a la fenomenologia de Martin Heidegger, que encapçala el seu *Sein und Zeit*, que és del 1927, amb el conegut passatge d'*El sofista*, i sobretot en els seus comentaris a Friedrich Hölderlin, en l'assaig *Hölderlin und das Wesen der Dichtung*, que data del 1951.

4. Gustav Siewert (1903-1963), filòsof alemany deixeble de Heidegger, professor a Aquis-

espanyols contemporanis, com Leonardo Polo i Eugenio Trías, amb indicis d'originalitat, encara que poc reconeguts internacionalment.⁵

El jove Aquino hi va arribar mentre meditava l'arrabassament de sant Pau, descrit en la segona epístola als corintis. N'ha quedat l'empremta en el seu primerenc opuscle *De veritate*, que data del 1256, si fa o no fa, en tot cas després de tornar de Colònia, on havia completat la seva formació.⁶ Aleshores se li presentà imperativa la següent pregunta: és que *in statu viæ* es pot transcendir el límit natural del coneixement? Hi ha altres vies de coneixement, que podríem anomenar supraracionals, o sigui, no abstractives? Es pot veure Déu *per essentiam* sense la mediació d'espècies produïdes per abstracció, abans de morir?⁷

A aquesta primera pregunta se n'hi podria afegir una segona, mai formulada explícitament en els escrits tomassians, encara que hi trobem indicis aquí i allà: pot l'intel·lecte copsar naturalment l'ésser, o bé, al contrari, n'és incapaç *a natura sua*?

El límit i el problema de l'abstracció

Aquino és taxatiu en la seva gnoseologia i fa seva, des de primera hora, la màxima d'origen aristotèlic: «nihil in intellectu quod primum non fuerit in sensu» (no hi ha res a l'intel·lecte humà que no passi abans pels sentits). Tot depèn dels sentits, bé dels cinc sentits externs o, si més no, dels quatre interns (com ara la memòria sensitiva, la imaginació, el *sensus communis* i la cogitativa). A més, l'intel·lecte, que és com una *tabula rasa*, està obert a tota

grà, va patir molt dels nazis per la seva condició de catòlic. Va defensar el «teisme transcendental». «Siewerth constata que la separació que implica el procés intel·lectual de l'abstracció comporta el risc de deixar sense realitat les nostres idees» (MARTÍNEZ PORCELL [2005], 108). Per aquesta raó, proposà superar l'abstracció per «una nova activitat intel·lectual il·luminativa que ben bé podríem anomenar “abstracció intensiva”, en la qual es pot explicitar en l'afirmació de l'Ésser Absolut, que, en tant que Fonament, ja és present d'una manera implícita en el “mar de l'esser”» (ibid. 104-105).

5. Primer de tot, Leonardo Polo (1926-2013) i després el seu deixeble Eugenio Trías (1942-2013). Polo va proposar l'abandó del límit mental per la intel·lecció de la intencionalitat. Concretament, l'abandó es produeix quan el coneixedor s'adona que la «distància» metafísica entre pensament i conegut és superada per la intencionalitat. En paraules més planeres: si en la intel·lecció es coneix el món extramental i s'adverteix ensems que l'extramental és un altre que el meu coneixement, aleshores el descobriment de la intencionalitat significa *eo ipso* una superació d'aquest límit mental. El coneixement de la intencionalitat suposa, doncs, la superació del límit. - També Eugenio Trías abordà la qüestió del límit de la raó (entesa com a diferència entre pensar i dir la realitat), i estudià si aquest límit es podia transcendir per les vies de l'ètica i de l'estètica. Sobre Leonardo Polo, cfr. CORAZÓN (2011), 37-43; sobre Eugenio Trías, cfr. PÉREZ-BORBUJO ÁLVAREZ (2013).

6. «Utrum Paulus in raptu viderit Deum per essentiam» (*De veritate*, q13, a2)

7. «Utrum intellectus alicuius viatoris possit elevari ad videndum Deum per essentiam sine hoc quod a sensibus abstrahatur» (*De veritate*, q13, a1).

mena de coneixement: «anima est quodammodo omnia»,⁸ l'ànima és d'alguna manera totes les coses, perquè pot conèixer qualsevol existent, també els sers positivament immaterials i, per tant, no aptes per ser captats pels sentits externs, com ara els atributs de l'essència divina, els àngels, l'ànima espiritual i el propi jo. Així, doncs, tot el-que-és és a l'abast del nostre coneixement.

Ara bé, el procés del coneixement és ben complex, perquè els sentits i les sensacions són sempre materials i l'intel·lecte és positivament immaterial.⁹ Cal que les sensacions siguin prèviament desmaterialitzades per l'«abstracció», perquè, si no, no poden conjuminar amb l'intel·lecte. És obvi que només es poden combinar ens que són compatibles, és a dir, que són de la mateixa condició. En aquest cas, la notícia que ve dels sentits i l'intel·lecte han de ser compatibles, o sigui, immaterials.

En aquest context, sant Tomàs es preguntà si hi pot haver alguna excepció a la regla general, o sigui, si és possible un coneixement supraracional, una cognició que no passi pels sentits. La narració de l'arrabassament de sant Pau sembla adobar el dubte.¹⁰

Abans de passar endavant, escoltem el text paulí:

«Conec un home unit a Crist que ara fa catorze anys va ser endut [fou arrabassat] fins al tercer cel. No em pregunteu si va ser en el cos o fora del cos: sols Déu ho sap. No sé, doncs, si aquest home va ser endut amb el cos o sense el cos, perquè tan sols ho sap Déu. El cert és que fou endut [fou arrabassat, *raptus est*] al paradís i que hi va sentir paraules inefables, que als humans no

8. «Unumquodque autem in quantum habet de esse, intantum est cognoscibile. Et propter hoc dicitur in III *De Anima*, quod anima est quodammodo omnia secundum sensum et intellectum» (*STh* q16 a3c). La mateixa idea i expressió, àmpliament desenvolupada, en el seu comentari al *De anima* d'Aristòtil (cfr. *In Aristotelis librum de anima commentarium*, l. III, lect.13, nn. 787-794, ed. Angeli Pirotta). - Atenció a la construcció llatina de la *Summa theologiae*. Aquino emprà la preposició «de» quan diu «de esse». Aquesta preposició, que indica sortir d'un punt o d'un lloc, significa, però, quelcom diferent de les dues altres proposicions que semblen sinònimes, encara que no ho són: «ab», que expressa allunyar-se, i «ex», que fa referència a desempallegar-se. El sintagma «de esse» pareix al·ludir a un eixir a l'existència i continuar existint: sortir a l'existència i continuar-hi arrapat.
9. Seguint Tomàs d'Aquino, cal distingir entre ser positivament immaterial i negativament immaterial. Són positivament immaterials els ens que no tenen matèria *a natura sua*, perquè són essencialment immaterials. Són negativament immaterials aquells ens que «perden» la seva condició material en el procés d'abstracció. Només la metafísica de l'Aquinat permet afirmar l'existència d'ens absolutament (positivament) immaterials. Totes les altres metafísiques escolàstiques s'abonen a l'hilemorfisme universal i es limiten a apuntar que solament Déu és absolutament immaterial.
10. La segona epístola als corintis va ser escrita uns catorze anys després de l'èxtasi paulí. Els càlculs més versemblants situen l'arrabassament paulí l'any 43, quan feia encara vida privada a Tars, o al començament de la seva vida a Antioquia, poc abans de començar la seva primera missió apostòlica amb Bernabé.

ens és permès de repetir. D'aquest home, sí que me'n podria gloriar, però pel que fa a mi mateix, tan sols em gloriaré de les meves febleses.» (2 Co 12:2-5)

A partir d'aquest paràgraf, l'Angèlic es planteja si és possible un coneixement *præter sensus*, és a dir, al marge dels sentits, perquè sant Pau no sap explicar-nos si va gaudir de l'arrabassament «en el cos o fora del cos». Aquino desenvolupa aquesta qüestió en el *De veritate*, que data, com ja s'ha dit, de la primera regència parisenca. Deu anys més tard, durant la seva segona regència a París, hi va tornar, en l'opuscle *De unitate intellectus contra averroistes* i en el comentari a la segona epístola als Corintis.¹¹

L'anàlisi de l'arrabassament de sant Pau

L'Aquinat va evolucionar en aquest punt de la seva gnoseologia. Durant la seva primera regència parisenca, el jove Tomàs va considerar que el *raptus* de sant Pau va ser un conèixer *contra naturam*, és a dir miraculós, «sicut fit in miraculis»,¹² perquè el mode natural de conèixer és sempre mitjançant espècies creades.¹³ Pensa, doncs, que es va tractar d'una veritable visió facial, encara que transitòria; i que, en conseqüència, Pau va ser il·lustrat, encara que de manera transeünt, pel *lumen gloria*.¹⁴ Tot i així, quan ho relata en la segona epístola als corintis, el seu record de l'altíssima contemplació s'ateny a la condició del coneixement racional, i per això no se li acut com fer-ho i no troba paraules.

Ras i curt: encara que l'experiència, que va ser miraculosa, és a dir, *contra naturam*, deixà imprès en la ment de sant Pau un rastre, que ell recorda segons la manera natural de conèixer. Vet aquí per què dubta a l'hora d'escriure i no sap com expressar el que ha retingut en la seva memòria. Per aquesta via, que pareix un trencaclosques, Aquino es pot mantenir fidel al seu aristotelisme, sense contradir el caràcter sobrenatural i absolutament excepcional de l'arrabassament paulí.

Deu anys més tard, durant la segona «regència» a París, va canviar de parer. Va considerar l'arrabassament com un conèixer *supra naturam*,¹⁵ en el qual, sense violentar la condició natural del nostre intel·lecte, aquest és elevat a una manera de conèixer molt rara i altíssima, encara que per espècies, mit-

11. Molt especialment Aquino en el seu comentari a la segona als Corintis, que pertany al gènere *reportatio*, preparat per Reginaldo de Piperno sobre les lliçons tomasianes del període italià (1259-1269), amb afegits del darrer bienni de la vida de sant Tomàs (Weisheipl, 1994: 426).

12. *De veritate*, q.13, a.1, obj.4 et ad 4.

13. Vet aquí la qüestió de la *species impressa* i la *species expressa*. Cfr. GRETT, 1961: I, 391-396.

14. El *lumen gloriae* és la gràcia que l'Altíssim concedeix als benaurats, molt superior a la fe, perquè puguin gaudir de la visió de Déu *facie ad faciem*.

15. *STh* 2-2, q.175, a.3c, obj. 1.

jançant una causa eficient sobrenatural.¹⁶ En aquest punt rau precisament la diferència fonamental entre el discurs del «segon» Aquino i la fenomenologia moderna, seguidora de Heidegger. Per als fenomenòlegs, el coneixement pot trencar la racionalitat per vies estrictament naturals. Per al segon Tomàs, al contrari, en la condició actual de viadors mai no es pot superar la racionalitat, tot i que, sense abandonar-la, hi pot haver un grau altíssim de racionalitat que només s'atansa mitjançant una causa eficient sobrenatural.

Breument:

- a) Segons el primer Aquino, sant Pau gaudí d'una gràcia miraculosa i *contra naturam*, una veritable visió facial transitòria, encara que després recordada naturalment a l'hora de transmetre-la als corintis.
- b) En canvi, per l'Aquino madur, l'arrabassament va ser *supra naturam*, produït per una causa eficient superior. Aquest coneixement *supra naturam* s'inscriuria dins el gènere del coneixement profètic en el seu grau més elevat (el tercer grau, segons l'Aquinat); i seria l'Esperit Sant a imprimir en l'apòstol «idees» altíssimes, que arribaren al seu intel·lecte sense la mediació d'imatges, encara que després les recordava mitjançant imatges.¹⁷

Sobre el coneixement de l'ésser

Fins ara ens hem mogut en la gnoseologia. Cal que passem a la metafísica. Per situar-nos, em permeto copiar un text molt conegut d'*El sofista* de Plató,¹⁸ que encapçala el famós pròleg de Heidegger al seu *Sein und Zeit* (*Ésser i temps*).¹⁹ La frase escollida presenta l'estranger dialogant amb Teetet d'Atenes:

16. Acull una de les definicions magistrals i la glossa: «Et ideo raptus, sic acceptus, diffinitur sic: raptus est ab eo quod est secundum naturam in id quod est supra naturam, vi superioris naturæ, elevatio. In qua quidem definitione tangitur eius genus, dum dicitur elevatio; causa efficiens, quia vi superioris naturæ; et duo termini motus, scilicet a quo in quem, cum dicitur ab eo quod est secundum naturam, in id quod est supra naturam» (*Super 2 Corinthios*, capítulo 12, lección 1 [449]).
17. La segona solució tomasiana del misteri de l'arrabassament fa pensar en el platonisme mitjà, que desenvolupà la hipòtesi del «demiürg» il·luminador, i semblen acostar Aquino a un innatisme eidètic. No ens ha d'esverar, considerades així les coses, que alguns tomistes ben acreditats, com ara el belga Joseph Maréchal, l'argentí Octavio Nicolás Derisi i el barceloní Francesc Canals asseveressin que Aquino va testar l'innatisme, si més no pel que fa als primers principis del coneixement, com ara el principi de no-contradició i el principi d'identitat. Aquest suposat innatisme sembla més probable en el *jove* Tomàs que en l'*últim* Tomàs (Saranyana, 2020, 613 nt). Amb tot, al final de la seva carrera intel·lectual, l'Aquinat sembla reprendre la hipòtesi del platonisme mitjà, quant a la infusió de les idees, per explicar el do de profecia i l'arrabassament paulí.
18. El diàleg pertany a les obres platòniques de crítica a la doctrina de les idees (Ferrater, 1994: III 2801b).
19. El pròleg de Heidegger es titula: *Die Exposition der Frage nach dem Sinn von Sein* («Què preguntem quan ens demanem què significa ser» [traducció no a la lletra]).

«Perquè manifestament vosaltres [els atenesos] esteu familiaritzats des de fa molt de temps amb el que pròpiament volem dir quan feu servir l'expressió *ens[er]*; en canvi, nosaltres creïem en altre temps comprendre-la, però ara ens trobem perduts [en perplexitat].» (PLATÓ, *El sofista*, 244 a)²⁰

La qüestió debatuda, que Heidegger fa seva, és què significa *ésser*, ser. La pretensió de Heidegger, com és sabut, és mostrar que l'aital pregunta ha desaparegut de l'horitzó de la filosofia occidental d'ençà Parmènides. Òbviament esguerra el tret, perquè la qüestió va ser al bell mig de la reflexió filosòfica de Boeci Anici Manli Severí, al començament del segle sisè, amb una anàlisi tan pregona i original que encara sorprèn un lector modern. Boeci va fascinar el jove Aquinat, quan feia classe a la Universitat de París, el trienni 1269-1272, i va determinar la gran novetat tomasiana.

Anem a l'opusclet *De hebdomadibus* [*Sobre les setmanes*] de Boeci, per entendre la revolució plantejada per aquest romà contemporani del rei ostrogot Teodoric. Imitant l'exposició dels tractats matemàtics, Boeci enuncia els axiomes que fonamenten el discurs filosòfic, el primer dels quals sona així:

«Cal distingir entre l'ésser i allò-que-és. L'ésser no és; tanmateix allò-que-és, quan rep la formalitat de l'ésser, existeix i és aquí.»²¹

Boeci volgué aclarir la seva afirmació, però sembla que encara l'enfocà quí una mica més: «És diferent ser quelcom, per trobar-se dins el món dels existents, que només ser quelcom [en general]». ²² Aquino ho afinà, portant l'aigua al seu molí, interpretant que Boeci compara aquí entre ser-només i ser-quelcom entre les coses que són. ²³ Cal distingir, segons l'Aquinat, entre *esse simpliciter* (ser en general) i *esse aliquid* (ser alguna cosa concreta). No s'escau recordar que la dificultat del llatí rau en el fet que no empra els articles en la declinació i que a més manca del participi present actiu de *sum*, que sembla ser un neologisme introduït tardanament per Julius Cæsar (*ens / entis*). El grec clàssic, en canvi, sí que en té i declina el participi present actiu del verb εἶμι: ὄν, οὐσα, ὄν (el/la/allò que és o està).

20. Heidegger tradueix: «Denn offenbar seid ihr doch schon lange mit dem vertraut, was ihr eigentlich meint, wenn ihr den Ausdruck *seiend* gebraucht, wir jedoch glaubten es einst zwar zu verstehen, jetzt aber sind wir in Verlegenheit gekommen».

21. El llatí original potser resulta més clar: «Diversum est esse et id quod est. Ipsum [esse] nondum est; at vero id quod est, accepta essendi forma, est atque consistit» (*In Boetii de hebdomadibus*, lectio II [*Textus Boetii*, nn, 10-11], ed. Raymundi Spiazzi, Romæ, Marietti, 1954, p. 395).

22. La traducció meva és interpretativa. Spiazzi transcriu: «Diversum est tamen esse aliquid in eo quod est, et esse aliquid». La coma és meva.

23. «[...] ponit conceptiones quæ accipiuntur secundum comparisonem eius quod est esse simpliciter, ad quid quod est esse aliquid» (Spiazzi, n. 26, p. 297b).

Tornem a l'axioma principal boecià. M'interessa destacar l'afirmació: «l'ésser encara no és» (*ipsum [esse] nondum est*). L'ésser no és, tot i que fa existir totes les coses que existeixen. La frase sembla una aporia, un absurd, però no ho és, com s'explicarà a continuació.

Si l'ésser encara no és (*nondum est*), no pot ser conegut, perquè la intel·ligència només està oberta a tot el-que-és. Més concretament: està oberta a tot el que és alguna cosa. Té sentit, doncs, l'expressió «què és l'ésser?» Si no hi trobem sentit, l'ésser no pertany a les categories aristotèliques, sinó que les transcendeix: fa existir i no sabem què és.

Vet aquí, benvolguts col·legues, la descoberta metafísica més important d'ençà d'Aristòtil, la peça que li faltava al gran macedoni, intuïda per Boeci i aprofitada i desenvolupada per sant Tomàs com a clau de volta de la seva síntesi filosòfica i teològica. Tan important va ser aquest descobriment, que pocs, molt pocs, el van entendre aleshores. Siger de Brabant, potser l'alumne més intel·ligent d'Aquino a París, durant la darrera estada de l'Angèlic a aquella universitat, ho testifica en un manuscrit contemporani, descobert a Múnic per Martin Grabmann: «Si bé em sembla versemblant la conclusió [de l'Aquinat], no entenc el seu raonament».²⁴

Atesa aquesta premissa, o sigui, la transcendentalitat de l'*esse*, quan anys a venir, després d'estudiar els opuscles de Boeci, Aquino va encetar la segona i definitiva redacció de la *Summa theologiae*, es va estrenar dient que cal distingir entre dues preguntes: si Déu existeix i què és Déu: *an sit i quid sit*. I, a continuació va establir una afirmació revolucionària, en escriure que tota l'essència de Déu consisteix a ser, o sigui, que Déu és l'*ipsum esse subsistens*, que Ell és el que és; i que en conseqüència solament es pot demostrar que existeix, responent a la pregunta *an sit*; però que no hi ha resposta a la pregunta *quid sit*, què és. Per què? Perquè Déu és *esse* pur i senzillament, és *Esse tantum*,²⁵ i nosaltres no podem conèixer, no podem capir què sia l'*esse simpliciter*, ni tampoc, com ja s'ha dit, què sia l'*esse commune*, el que fa ser totes les coses existents. [Compte, que no defenso l'agnosticisme, perquè coneixem moltes coses de Déu, però no coneixem la seva essència, que se'ns esmuny de la intel·ligència, àdhuc elevada per la gràcia, perquè Déu és pur ésser].²⁶

*

24. «Etsi conclusió vera sit, modum tamen ponendi non intelligo». Podeu llegir el text complet de Siger a: SARANYANA, Josep-Ignasi (2011), *La filosofia medieval*, p. 239n. El problema rau en el fet que, des d'Aristòtil, els filòsofs estaven avesats que tot el que existeix és substància o és accident. Aquino, però, situava l'existir més enllà de les categories, perquè, si tot existeix per l'ésser, l'aital ésser no pot pertànyer a cap categoria. Tanmateix, si l'ésser és real, si «existeix», hauria de pertànyer a alguna de les deu categories... Ho diu ben clar Siger: «quia esse quod pertinet ad rem, aut est pars essentiae rei ut materia et forma, aut res ipsa composita ex his, aut accedens».

25. *De ente et essentia*, ed. Raymundi Spiazzi, n. 30, p. 14b, dins Thomæ Aquinitis, *Opuscula philosophica*, Torino: Marietti, 1954. Cfr. FORMENT GIRALT, 2011: 59-69.

26. *STh* I, q.2, a. 1c.

Fins aquí, un dels trets capitals de la nova metafísica estrenada per Boeci i culminada per l'Aquinat. Fra Tomàs sabia d'antuvi que no podem comprendre l'essència divina, perquè Déu és pur ésser, i l'ésser no és a l'abast de la nostra intel·ligència. El 6 de desembre del 1273, però, no només ho va saber, sinó que ho va «experimentar». El que només havia estat una especulació passà a ser una experiència, que superava totalment el resultat de tantes cavil·lacions intel·lectuals, de tantes jornades de treball intens, de tantes nits vetllant el Santíssim Sagrament, com ens assabenten els biògrafs. El contrast entre el pensat i la realitat extramental fou tan brusc, tan fulminant, que Aquino forçosament va quedar atordit, commogut en les seves entranyes, colpit en l'entretela del seu esperit.

Amb tot, és difícil de descriure aital sacsejada pels que no hem experimentat mai ni una engruna d'aquestes revelacions sobrenaturals. Tanmateix, podem entendre el seu capteniment, i que d'ençà d'aquella descoberta tot el que havia escrit fins llavors, tot i ser obra cimera de la història del pensament occidental, li semblà palla i menys que palla, i que decidí no dictar ni una línia més.

Així doncs, molt cansat, potser esgotat de tanta feina, i esbalaït pel que havia experimentat, la seva ment es col·lapsà. No sé si es pot parlar de desencís o més aviat d'ànsia d'abandonar aquest món i anar a l'encontre d'aquell Ésser suprem que tant havia perseguit i que finalment havia entrevist boirosament en el límit del coneixement humà, on aquest sembla enlairar-se més enllà de la pura racionalitat.

Bibliografia

- COMEAU, MARIE, (1930), «La vie intérieure du chrétien d'après les tractatus in Joannem de saint Augustin», *Recherches de Science Religieuse*, 20, pp. 5-25.
- CONTAT, ALAIN (2011), «L'Étant, l'esse et la participation selon Cornelio Fabro», *Revue Thomiste* 111/3, 357-402.
- CORAZÓN, RAFAEL (2011), *El pensamiento de Leonardo Polo*. Madrid: Rialp
- FABRO, CORNELIO (1974), «Il ritorno al fondamento. Contributo per un confronto fra l'ontologia di Heidegger e la metafisica di S. Tommaso d'Aquino», *Scripta theologica* 6/1, pp. 93-108.
- FERRATER MORA, JOSÉ (1994), «Platón», *Diccionario de filosofía*, nueva edición revisada, aumentada y actualizada por TERRICABRAS, JOSEP MARIA, Barcelona: Editorial Ariel, III, *ad vocem*.
- FORMENT GIRALT, EUDALD (2011), «Estudio preliminar», en TOMÁS DE AQUINO, *El ente y la esencia*, Pamplona: EUNSA, pp. 9-260.
- GARCÍA-GONZÁLEZ, JUAN A., (1991), «El abandono del límite y el conocimiento», en FALGUERAS, IGNACIO; GARCÍA, JUAN ALONSO; YEPES, ROCARDO (eds.), *El pensamiento de Polo*, Pamplona: Servicio de Publicaciones de la Universidad de Navarra (Cuadernos de Anuario Filosófico. Serie Universitaria, XI), pp. 27-60.

- GARCÍA LÓPEZ, JESÚS (1974), «El “idealismo” de Santo Tomás de Aquino», *Scripta theologica* 6/1, pp. 67-92.
- GREDT, JOSEPHUS (1961), *Elementa philosophiae aristotelico-thomisticae*, 2 vols. Barcelona: Herder.
- LAUDAUD, MARIE-BENOIT (1930a), «Moïse et saint Paul ont-ils eu la vision de Dieu dès ici-bas?», *Revue Thomiste*, 35, pp. 75-83.
- LAUDAUD, MARIE BENOIT (1930b), «La vision de Dieu ici-bas par Moïse et saint Paul (Deuxième note)», *Revue Thomiste*, 35, pp. 252-256 [és la resposta a l'assaig de Mlle. Cameau].
- MARTÍNEZ PORCELL, JOAN (1997), «Gustav Siewerth, filòsof de la transcendència», *Anuari de la Societat Catalana de Filosofia*, IX, pp. 103-124.
- PÉREZ-BORBUJO ÁLVAREZ, FERNANDO (2013), «Eugenio Trías (1942-2013). La filosofía del límite», *Teorema*, 32, pp. 237-245.
- SARANYANA, JOSEP IGNASI (1988), «Sobre el “In Boethii de Trinitate” de Tomás de Aquino», ZIMMERMANN, Albert (hrsg.), *Thomas von Aquin. Werk und Wirkung im Licht neuerer Forschungen*, Berlin – New York: Walter de Gruyter («Miscellanea mediaevalia», 19), pp. 71-81.
- SARANYANA, JOSEP IGNASI – CANO, MARÍA JOSÉ (1992), «Sobre la posibilidad de un conocimiento humano superracional. El comentario tomista al “arrebato” paulino», *Actas del I Congreso Nacional de Filosofía Medieval*, Zaragoza: Sociedad de Filosofía Medieval – Ibercaja, pp. 449-458. [Reproduït, amb referència a la coautora, a: SARANYANA, JOSEP IGNASI (1994), *Grandes maestros de la Teología. I. De Alejandría a México (siglo III al XVI)*, pròleg de MELQUÍADES, ANDRÉS-MARTÍN, Madrid: Sociedad de Educación Atenas, pp. 109-120].
- SEP IGNASI (2011), *La filosofía medieval. Desde sus orígenes patrísticos hasta la escolástica barroca*, Pamplona: EUNSA.
- SARANYANA, JOSEP IGNASI (2020), *Historia de la teología cristiana (750-2000)*, Pamplona: EUNSA.
- SARANYANA, JOSEP IGNASI (2024), «Tomismes i tomistes», *Temes d'avui*, 70/2, en premsa.
- WEISHEIPL, JAMES A. (1994), *Tomás de Aquino. Vida, obres, doctrina*, trad. esp. y estudio preliminar de J. I. SARANYANA. Pamplona: EUNSA.
- TORRELL, JEAN-PIERRE (2002), *Iniciación a Tomás de Aquino. Su persona y su obra*, trad. esp., Pamplona: EUNSA.